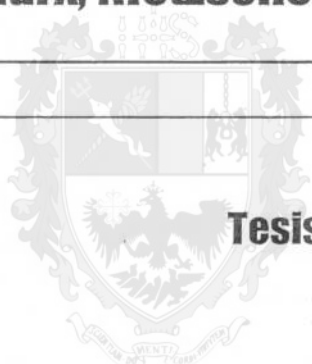


***El hombre alienado, el último hombre  
y la caída***

**Encuentros y desencuentros entre  
Marx, Nietzsche y Heidegger**

*Cristina Micieli*



**Tesis de Doctorado en Filosofía**

**Director: Dr. Edgardo Albizu**

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

**Universidad del Salvador**  
**Facultad de Humanidades**

## Indice



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## ***Introducción***

***pág.***

- El desfondamiento de la lógica del fundamento 5
  - Las alienaciones marxistas 7
  - Nietzsche y la culminación de la metafísica 9
  - Heidegger y el advenimiento del mundo postmetafísico 11

## ***I El hombre alienado***

- La inversión marxista de la metafísica hegeliana 16
- El trabajo de la crítica 22
- El trabajo enajenado 28
- Alienación *versus* objetivación 38
- Alienación y apropiación 58
- La solución del enigma de la historia 69
- La superación del ateísmo 83

## ***II El último hombre***

- Los simulacros de verdad 89
- El descenso de lo “singular” a lo “colectivo”: las aporías irreconciliables93
  - El hombre: ese “animal no fijado” 93
  - El hombre entre el olvido y el recuerdo 100
  - El hombre entre la culpa y la deuda: el nacimiento de los dioses 102
  - La transvaloración de todos los valores: aristócrata *versus* esclavo 105
  - El ideal ascético y el camino hacia la nada 115
  - Ocio *versus* trabajo alienado 121
- El ascenso de lo “colectivo” a lo “singular”: los obstáculos en el camino125
  - La “muerte de Dios” y sus consecuencias 125
  - El espíritu libre *versus* el espíritu gregario: la costumbre que ata 134
  - Hacia el superhombre: el hombre superior 142
  - El superhombre *versus* el último hombre 144
  - Dionisos *versus* el Crucificado 153

### III La caída

- Nietzsche y la culminación de la metafísica	162
- La ruptura heideggeriana	164
• Los nombres del hombre	166
• El mundo	167
- La peculiaridad del <i>Dasein</i>	173
• La aperturidad, el comprender, el encontrarse, el interpretar y el habla	178
- El <i>Man</i> y la caída	181
- La finitud del <i>Dasein</i>	193
- Temporalidad e historicidad	196
- Destino individual y destino colectivo	205
- La “época de la imagen del mundo”	206
- La esencia de la técnica y el fin de la metafísica	221
- Pensar en tiempos de indigencia	226

### Conclusiones

- El postidealismo alemán	231
- Consecuencias del hegelianismo	232
- El trabajo alienado: sus modos de aparición	234
- Las <i>anfibiologías</i> marxianas	237
- El sujeto de la historia	239
- Entre la utopía y la aporía	241
- La visión trágica de Nietzsche	243
- La crítica de Nietzsche al socialismo y al “democratismo”: las diferencias con Marx	250
- La hermenéutica heideggeriana	257
- La significación ontológica de “lo cotidiano” en Heidegger	259
- Heidegger y el pesimismo ante la idea de “progreso”	265
- El planteo histórico del pensar	267
- El nihilismo actual	277
- La pregunta por el Ser	286

### Bibliografía

## Introducción



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## • El desfondamiento de la lógica del fundamento

Los terrenos conceptuales en los cuales se piensan los fenómenos humanos no son inocentes; dan origen a opciones teórico-metodológicas, estrategias cognoscitivas, tipos de saberes y modos de intervención o acción colectiva muy diferentes entre sí.

En términos generales, se pueden distinguir por lo menos dos perspectivas contrapuestas. Una de ellas, asociada con el proyecto de la metafísica de la modernidad, depende de un postulado ontológico básico, a saber, que existe un fundamento o referente último capaz de garantizar certezas absolutas acerca de la verdad del ser y el conocimiento de lo real.<sup>1</sup> Sus coordenadas generales están dadas por tres premisas.

La primera sirve para incitar al intelecto: los fenómenos empíricos con que se enfrenta la percepción son inconexos sólo en apariencia; detrás del caos siempre habría un orden subyacente, una suerte de núcleo que funda e imprime sentido a la diversidad de fenómenos. La segunda sirve para premiar la perseverancia del intelecto: el mundo posee una esencia unitaria, posiblemente oculta, pero ciertamente cognoscible. Como sólo hay una esencia y una verdad, es lógico suponer que sólo puede haber un saber capaz de asumir, por así decir, el status de “llave maestra” para acceder a la totalidad y desentrañar el sentido de la diversidad de sus formas. Finalmente, la tercera premisa establece un requisito para ese saber privilegiado: debe establecer una relación de mimesis con lo real, re-presentar o re-producir la estructura profunda y unitaria del mundo; por lo mismo, debe englobar y explicar el plural de fenómenos discretos, esto es, asumir el carácter de sistema omnicomprendivo.

Esta perspectiva —el conocimiento como reconocimiento de esencias, representación verdadera de éstas y sistema mimético de lo real— lleva a concebir la totalidad en el sentido “fuerte” de la expresión, esto es, como objeto unitario, centrado y dotado de una positividad propia.<sup>2</sup>

Puntos de vista del joven Marx operan con estas premisas. En efecto, si la naturaleza o anatomía de una sociedad cualquiera estuviese dada por su economía en tanto base o infraestructura, ésta brindaría la llave de acceso a la inteligibilidad social. La maraña de fenómenos empíricos siempre encontraría su principio explicativo en lo económico, ya que, en el límite, la diversidad fenoménica del mundo —sean formas de Estado, identidades sociales o relaciones de parentesco— aparecería como metástasis del núcleo esencial. Con ello, la forma de unidad de una sociedad estaría dada de antemano.

<sup>1</sup> Esto es básicamente lo que alegan autores tan diversos como Gilles Deleuze en *Logique du sens*, París, Minuit, 1969; Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, du Seuil, 1975; Edgar Morin, “La razón desracionalizada”, en *Letra internacional*, núm. 8, Madrid, invierno de 1987-88, págs. 43-51, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994 y Ernesto Laclau, “The impossibility of society”, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, núms. 1 y 2, Hiver-Printemps, 1983, págs. 21-24.

<sup>2</sup> Laclau, Ernesto, ob. cit.

La metáfora del edificio o modelo topográfico de dos niveles, base y superestructura, funcionaría como figura de una totalidad cerrada que carece de un “afuera”, ya que la articulación de los dos niveles es, por definición, equivalente a “1”; es el *locus* fundante de lo diverso y sistema cerrado que contiene y explica todos y cada uno de los fenómenos parciales del orden social. Con ello, la totalidad operaría como principio de inteligibilidad del orden social en su conjunto.<sup>3</sup> Esto tiene dos consecuencias: como las identidades sociales están ancladas en la producción económica, tanto las formas de acción colectiva como las estrategias de cambio social serían siempre percibidas como transformación del modo de producción; y como se trata de una totalidad cerrada y centrada, el cambio social sería percibido como fenómeno total y la emancipación como experiencia definitiva.

Pero, ¿qué ocurriría si la idea de un piso-fundamento normativo, firme y estable, es puesta en entredicho? El pensamiento comenzaría a desplegarse en un terreno discursivo enteramente distinto. Desaparecería la *ratio* o criterio para la distinción entre apariencia y esencia y, con ello, la posibilidad de garantizar las certezas. No se podría hablar de un orden como atributo estable y permanente que imprime una estructura al mundo y torna inteligible las “cosas” o fenómenos que se suceden en éste. Detrás del desorden aparente sólo habría un desorden esencial: detrás de las apariencias no habría esencias sino sólo otras apariencias.

La ausencia del piso-fundamento dejaría lugar a una percepción de la materia social como magma de diferencias en el que “existe sólo el agitado oleaje de la vida, sólo la corriente del devenir, el inacabado vaivén de sus olas. No hay nada duradero, permanente, estable; todo está sometido al movimiento”.<sup>4</sup> En un mundo así, los fenómenos, valores y juicios quedan despojados de toda pretensión absolutizadora y adquieren un carácter relativizado. El “sujeto” se convierte en un pozo sin fondo abierto al sin fondo del mundo; los cimientos del edificio —social, cognoscitivo o del sujeto— se vuelven, por así decir, “de arena”, por lo cual no puede haber una clave universal para acceder a su bóveda<sup>5</sup> y, menos aún, para transformarla exhaustiva y definitivamente. En este punto, precisamente, se inserta el pensamiento de Nietzsche.

“En la filosofía de Nietzsche existe una especie de *summa* de los ‘desenmascaramientos’ de la metafísica propuestos en el último siglo o poco más, desde la crítica de la ideología de Marx al descubrimiento freudiano del inconsciente, pasando por el positivismo y el surgimiento de las ‘ciencias humanas’. Pero hay también en el pensamiento de Nietzsche, como nota más característica y específica, un radical ‘desenmascaramiento del desenmascaramiento’; según éste, la idea misma de la verdad,

---

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 194.

<sup>5</sup> Castoriadis, Cornelius, “Institución de la sociedad y religión”, en *Vuelta*, núm. 93, vol. 8, México, agosto de 1984, págs. 4-10 y “El intelectual como ciudadano”, en *El viejo topo*, núm. 38, Barcelona, noviembre 1979, pág. 8.

del esfuerzo, y la pretensión de alcanzar, más allá de las ideologías y de toda forma de falsa conciencia, un 'fondo' sólido que permite develar su carácter de máscara es, precisamente, una vez más una devoción 'humana, demasiado humana', otra vez una máscara. Si, de acuerdo con Nietzsche, debemos desconfiar de la metafísica —es decir, de la creencia de una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta— ello no es así, en definitiva, 'por razones de conocimiento' (como escribe Nietzsche en el aforismo número 82 de *El caminante y su sombra*). Si así fuera, seguiríamos estando prisioneros de otra metafísica, de una teoría que opone una 'verdad verdadera' a los errores que se deben desenmascarar, con lo que se perpetúa el juego del que queremos apartarnos por medio de nuestro alejamiento de la metafísica."<sup>6</sup>

Por su parte, para Heidegger, en ambas maneras de pensar los fenómenos humanos —Marx y Nietzsche— está implicada, no obstante, la metafísica occidental, aunque cada uno de los filósofos se pronuncie contra ella. Si bien Marx parte y redefine lo real en contraposición a Hegel, al permanecer ligado a la dialéctica, y a la idea del ser asociada a ella, sigue envuelto en la telaraña de la metafísica que cree combatir. Nietzsche, buscando desenmascarar la oposición esencia/apariencia, representaría la inversión del pensamiento metafísico, y con ella su culminación, ya que la voluntad de poder es, para Heidegger, la subjetividad moderna llevada a su máxima expresión.

Heidegger piensa la metafísica no sólo como la violencia de reducir todo a una universalidad, sino, e inseparablemente, la identificación de esta universalidad con un ente —la fundamentación, el *arché*, el primer principio, la autoridad. Y, como veremos oportunamente, existe un hilo subterráneo que une metafísica y técnica.

### • Las alienaciones marxianas

Marx parte del hombre real, sensible, reivindicado por Feuerbach. Como situada en un mundo real e histórico, la *alienación* significa la pérdida real del hombre. Al revés de lo que sucedía en Hegel, el hombre no se hace a través de sus sucesivas alienaciones, sino que se deshace y se pierde totalmente a sí mismo. En consecuencia, más que de superar la alienación, de lo que se tratará es de suprimirla en el mundo real e histórico; sólo así el hombre podrá reconquistar su ser perdido.

Dentro de este contexto general, el pensamiento crítico de Marx se desplegará como una crítica de la alienación.

Suelen distinguirse cuatro formas de alienación que se hallan subordinadas la una a la otra: la socioeconómica, la política, la filosófica y la religiosa. La alienación socioeconómica (régimen de propiedad privada sobre los medios de producción y consecuente división de la sociedad en dos clases contradictorias y hostiles) lleva consigo

<sup>6</sup> Vattimo, G., "Metafísica, violencia y secularización", en *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1998, págs. 63-64.



la alienación política (inversión de la relación natural entre la sociedad civil y el Estado y predominio del Estado sobre la sociedad civil). La alienación política implica, a su vez, la filosófica (justificación teórica del *statu quo* sociopolítico mantenido por el Estado y solución ideal de problemas reales). Finalmente, la alienación filosófica conduce a la religiosa (consagración definitiva de la miseria humana y remisión de su solución a un más allá ilusorio). La alienación básica o fundamental es la socioeconómica. Su supresión lleva consigo la supresión de las restantes alienaciones. Sin embargo, en el despliegue concreto de su pensamiento, Marx no seguirá este orden. El punto de arranque será la política, la religión y la filosofía de su tiempo.

El camino del pensamiento iniciado por Marx en *La cuestión judía* encuentra su formulación en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

Marx, según Ricoeur<sup>7</sup>, se apropia de la noción feuerbachiana de religión como autoalienación del hombre. “El fundamento de la crítica irreligiosa es el siguiente: es el hombre quien hace la religión y no la religión quien hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aun no se ha encontrado a sí mismo o que ya ha vuelto a perderse”.<sup>8</sup> Pero el hombre, continúa Marx, no es un ser abstracto e intemporal, sino un individuo concreto e histórico, que vive en una sociedad tan concreta e histórica como él mismo. La raíz del desquiciamiento religioso se encuentra en el hecho de que esta sociedad está desquiciada. La religión no es, entonces, como en Feuerbach, una imagen inadecuada del hombre, que basta con rectificar, para que todo esté de nuevo en su lugar. Es, al contrario, una conciencia radicalmente viciada del hombre y del mundo, porque el hombre que la tiene vive en un mundo radicalmente viciado. Dice Marx: “Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su raíz universal del consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de realidad verdadera”.<sup>9</sup>

La alienación religiosa ejerce, así, en el orden conceptual, la función de “principal analogado” respecto de aquellas otras alienaciones que son en el orden real, sin embargo, su base o fundamento. En consecuencia, sobre la base de esta analogía, el método transformativo que en Feuerbach servía para superar la alienación religiosa será utilizado por Marx para superar las alienaciones política y socioeconómica. El Estado, por ejemplo, no es el sujeto de la sociedad civil, sino, al contrario, la sociedad civil el sujeto del Estado. El dinero no hace al hombre, sino que es el hombre quien hace al dinero, etc. El

<sup>7</sup> Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2001.

<sup>8</sup> Marx, K., *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, traducción de W. Roces, México, Grijalbo, 1962, pág. 3.

<sup>9</sup> Idem.

tema del *hombre alienado* será tratado en el primer capítulo de este trabajo.<sup>10</sup>

### • Nietzsche y la culminación de la metafísica

En su obra póstuma inconclusa, *La voluntad de poder*, Nietzsche reduce el nihilismo a tres manifestaciones esenciales, ya que liberarnos de él, o asumirlo activamente, implica liberarnos simultáneamente del cristianismo, de la moral y del concepto de verdad en la filosofía. De ahí que el proyecto de *La voluntad de poder* esté constituido por: "I la liberación del cristianismo: el Anticristo; II la liberación de la moral: el immoralista; III la liberación de la verdad: el espíritu libre, y IV la liberación del nihilismo".<sup>11</sup>

Cristianismo, moral y metafísica son los componentes o causas esenciales del nihilismo: cuando se le atribuye a la historia un orden providencial, y se descubre que tal orden no existe, el devenir, en consecuencia, pierde sentido. En segundo lugar, el nihilismo se prepara cuando, independientemente de las metas y fines a alcanzar, se concibe el mundo y su sucederse como una totalidad cuyas partes están insertas en un conjunto sistemático y es éste lo que da valor a las partes individuales y al hombre mismo. Cuando la idea de un sistema tal se descubre falsa, entonces las cosas y el hombre pierden todo valor y sentido.

En la medida en que con el devenir no se alcanza ninguna meta, y bajo la multiplicidad de las cosas no se esconde ninguna unidad total, nace la concepción del carácter ilusorio del devenir y la fe en otro mundo, en el mundo estable de la verdad. Pero a la larga, este mundo también se revela como construido por el hombre mismo. Llegamos, así, a la última y extrema forma del nihilismo, la pérdida de la fe en el mundo metafísico, es decir, en la verdad misma, al menos en su acepción tradicional.

Cristianismo, moral y metafísica dan cuenta de esta búsqueda infructuosa y frustrante de un orden, una estabilidad, un valor independiente de la voluntad.<sup>12</sup>

Si la conciencia histórica nos lleva a reconocer la caducidad de todo acontecimiento y de toda creación humana, el resultado será que ya no creemos en nada. "...Ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo. ¡Todo esto significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una

<sup>10</sup> En el capítulo dedicado a Marx se analizarán, prioritariamente, los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844. Para ello se seguirá la versión alemana: *Ökonomisch philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (ÖphM) (Werke, Ergänzungsband Erster Teil)*, 1964 y los *Manuscritos: economía y filosofía*, traducidos por W. Roces, Madrid, Alianza, 1968.

<sup>11</sup> Cf. Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 57.

<sup>12</sup> Idem., pág. 35.

aversión contra la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad...! Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer.”<sup>13</sup>

El hombre está envuelto, según Nietzsche, en una atmósfera “alienante” que le impide asumir la vida en plenitud. Precisamente la primera parte de *Así habló Zaratustra* se abre con un prólogo donde se presenta la imagen bifronte que Zaratustra tiene del hombre. En efecto, trata del último hombre y del superhombre. Sin embargo, ambos no son simples extremos que aparecen yuxtapuestos. El superhombre no es todavía una realidad, es una esperanza; una esperanza cuya posible realidad está precedida por la situación en la que se halla el *último hombre*.

La imagen de esta esperanza es esbozada en la plaza ante el último hombre, quien ha perdido toda fuerza para trascenderse a sí mismo. El último hombre no quiere nada, no realiza proyectos, produce lástima. Es el hombre del nihilismo pasivo que sólo tiene voluntad de nada. En él se ha consumido y extinguido la potencia creadora de lo humano. Es el hombre pequeño, que aunque tenga una cultura muy amplia tan sólo vegeta, en su alma ya no arde el fuego del entusiasmo; “tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche; pero honra la salud”.<sup>14</sup>

El superhombre es proclamado como una exigencia hecha al hombre, y depende en su posibilidad interna de la muerte de Dios. Sólo cuando se ha conocido que lo sobrehumano (dioses, moral, ultramundo) es la dimensión de la “autoalienación” del hombre, puede tener lugar la inversión de la metafísica, puede Zaratustra decir: “Muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el superhombre”.<sup>15</sup>

En efecto, donde no hay Dios, tampoco puede haber sentido. Con el hundimiento de Dios y del mundo metafísico se hunde también el sentido: falta el “fin”, falta la respuesta al “por qué”. El hombre siente que el suelo se le hunde bajo los pies: no sabe ya a qué atenerse, ni cómo orientarse, ni dónde agarrarse. Nietzsche intenta superar el nihilismo —con la creación de nuevos valores— pero, por de pronto, lo considera inevitable. Si el joven Hegel propugnó la necesidad de acabar con la indolencia de la gente satisfecha que lo toma todo eternamente como es, difundiendo la idea de cómo todo debe ser, Nietzsche observa con horror la llegada del hombre nihilista, de un hombre que piensa que el mundo tal como es, no debería existir y que el mundo tal como debería ser, no existe. De ahí el profundo pesimismo que alienta su obra, aún en medio de la más exultante afirmación de la vida:

“El mundo es de acero:  
un toro ardiente que no oye ningún grito.

<sup>13</sup> Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, III, 28 (en *NW*, Vol. VI/2) pág. 429; *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, pág. 185.

<sup>14</sup> Nietzsche, F., *Zarathustra, I: Vonder Schenkenden Tugend*, 3 (en *NW*, Vol VI/1), pág. 53; *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1986, pág. 44.

<sup>15</sup> Nietzsche, F., *Zarathustra, I*, 98.; *Así habló Zaratustra*, ob. cit., pág. 123.

Con puñales alados escribe el dolor  
En lo profundo de mis huesos:  
¡El mundo no tiene corazón  
y sería una necedad guardarle por ello rencor!”<sup>16</sup>

“*Nihil* es la última palabra y la última voluntad de un Dios que desaparece y de un hombre que presencia y acepta su partida”.<sup>17</sup> “La ausencia de Dios cuando se sostiene consecuentemente y se analiza por completo significa la ruina del hombre, en el sentido de que demuele o priva de significado todo lo que nos hemos habituado a considerar como formando parte de su esencia: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferente destructividad del tiempo”.<sup>18</sup>

*El último hombre* es el nombre del capítulo dedicado a Nietzsche.<sup>19</sup>

### • Heidegger y el advenimiento del mundo postmetafísico

Según Heidegger, Nietzsche no fue lo suficientemente lejos; la “voluntad de poder” no trasciende la metafísica occidental —“lugar” desde donde se piensa la verdad, la razón, la ciencia, y la sinrazón— sino que invirtiéndola viene a ser su culminación natural y nihilista. Pero el propio pensamiento de Heidegger avanza gracias al de Nietzsche.

La pregunta previa que se formula Heidegger es cuál es el modo de ser de este ente (el hombre) que existe comprendiendo. Este es el tema abordado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

En esta obra se realizan una serie de inversiones. La primera es la inversión de la teoría del conocimiento, ya que ésta es precedida por una interrogación, de tal manera que la hermenéutica<sup>20</sup> deja de ser una reflexión sobre las reglas de interpretación de las

<sup>16</sup> Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (en *NW*, Vol. V/2), pág. 331; *La gaya ciencia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, pág. 115.

<sup>17</sup> Cf. Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe...*, Madrid, 1985, pág. 212.

<sup>18</sup> Idem., pág. 215.

<sup>19</sup> Las obras de Nietzsche en alemán se citarán de acuerdo a la *F. N. Werke (NW)*. *Kritische Gesamtausgabe*, de E. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/N.Y., 1967 y siguientes. En castellano, se seguirán las traducciones de Andrés Sánchez Pascual para la Editorial Alianza. Por su parte, para *La voluntad de poder*, se seguirá la obra en alemán *Der Wille zur Macht (Gesammelte Werke. Musarion Ausgabe -MA)*, de R. y M. Oehler y F. Würzbach, Munich, 1970 y siguientes, y la traducción de Aníbal Froufe para la Editorial EDAF, 1998.

<sup>20</sup> Friedrich Schleiermacher fue el padre de la hermenéutica moderna, pero la hermenéutica de Dilthey es el antecedente más inmediato de Heidegger. Dilthey procuró diferenciar el ser histórico frente al ser de la naturaleza. Mientras que la naturaleza es una realidad que se constituye independientemente del hombre, el espíritu es la realidad producida por el hombre con referencia a sus propios significados, valores y fines. Las ciencias del espíritu, en este sentido, deben desentrañar estas preocupaciones humanas avanzando desde la expresión a lo expresado. Para Dilthey, el *método de la comprensión* consiste en referir la comprensión

ciencias del espíritu para pasar a ser explicitación o interpretación del suelo o base ontológica sobre la cual se edifica la ciencia.

Como dice Heidegger en el párrafo 3 de *Ser y tiempo*, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia (o la teoría del conocimiento histórico o la teoría de la historia como objeto del saber histórico), sino la interpretación del ente propiamente histórico en cuanto a su historicidad. La hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu pasa a ser un derivado de esa otra hermenéutica comprendida como explicitación de un suelo ontológico, de nuestro *ser-en-el-mundo*.

La teoría de la comprensión en tanto teoría gnoseológica debe ser precedida por el reconocimiento de una relación que asegura el anclaje de toda la esfera lingüística — obras, textos, etc. — en algo que no es primordialmente lenguaje, algo con lo que originariamente el ser humano se encuentra *ahí arrojado* en un mundo, sintiéndose, por ello, de una cierta manera.

El comprender se asocia con este encontrarse afectivamente, con esta disposición afectiva, y es un modo de orientarnos en nuestras posibilidades. La comprensión será básicamente, entonces, una aprehensión de nuestras posibilidades de ser, según como proyectamos nuestro mundo, en medio de este estar arrojados en el mundo.

A diferencia de los demás entes, el *Dasein* no está cerrado en sí mismo; lleva en sí mismo la luz de la desocultación. Esta aperturidad está en la base de todo comportamiento del hombre y por eso el conocimiento como relación entre un sujeto y un objeto es derivado respecto de la aperturidad. Sin el ser-en-el-mundo y el estado de abierto, no habría conocimiento ni *praxis*. Ya estamos en medio del ente o junto al ente, y somos en el mundo como condición de cualquier relación práctica o teórica con el mundo.

Toda percepción, toda intuición, es un derivado del comprender. Precisamente, la radicalización de la hermenéutica consiste en esta forma de comprender como una *forma de ser* previa a todo conocimiento. En este sentido, todas las formas tradicionales de la intuición (Husserl y Kant) son derivados de este comprender originario, para Heidegger.

La comprensión proyecta un horizonte de significatividad, es decir, un mundo que permite la relación con los entes. El mundo es el horizonte dentro del cual puede manifestarse los entes porque son iluminados y se tornan comprensibles. De ahí que la idea de iluminación se enlaza con el estado de abierto o aperturidad. *A partir de ese horizonte de significatividad, una piedra puede ser un material de construcción para el albañil, un tótem para un aborígen o una formación de la corteza terrestre para el geólogo.*

---

del contenido psíquico que está incorporado en lo expresado, recurriendo a las categorías peculiares de la vida que son significado, valor y fin. (Cf. Dilthey, W., *El mundo histórico*, en *Obras de Dilthey*, Vol. VIII, traducción de E. Imaz, México, FCE, 1963.)



Como vemos, el *Dasein* no es nunca un sujeto puro ya que no es un espectador desinteresado de los entes y los significados; el “proyecto” dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la “razón” como tal (como el *a priori* kantiano), sino que siempre es un proyecto “calificado”, definido, podríamos decir “tendencioso”. El temple de ánimo no es un accidente que se coloque junto a la pura visión teórica de los entes, como un aspecto susceptible de ser discriminado y del cual se pueda prescindir.

Asimismo, Heidegger va a plantear el ser del hombre a partir de lo que él llama la “cotidianidad”. Para Heidegger, el hombre está referido a su ser como a su posibilidad más propia. En efecto, *es sólo en cuanto puede ser*. En consecuencia, el carácter más general y específico del hombre, su “naturaleza” o “esencia” es el existir. La esencia del hombre es la existencia.

Tradicionalmente, cuando se habla de la naturaleza de un ente se entiende por ello el conjunto de los caracteres constitutivos que el ente posee, y sin los cuales no sería aquello que es. Pero decir que la naturaleza es *poder ser* equivale a afirmar que la naturaleza humana consiste en *no tener* una naturaleza o una esencia.

Algo existente es entendido como algo “real”, y algo simplemente presente. Pero si el hombre es poder ser, su modo de ser es el de la *posibilidad* y no el de la realidad; el hombre no es un existente como algo “dado”. Precisamente lo que el hombre tiene de específico, y lo que lo distingue de los demás entes, es el hecho de estar referido a las posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente.

El término existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *ex-sistere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad.

Así, el análisis del ser del hombre pondrá de manifiesto posibles maneras de ser y no “propiedades”.

El temple fundamental originario del existente es aquel por el cual éste siente que se encuentra “arrojado” en el mundo, advirtiendo la ciega efectividad de su “que es”. Según Heidegger, todo temple pone de manifiesto cómo nos va y hace patente el propio ser como una carga independientemente del temple o estado de ánimo en que nos encontramos en cada caso. El temple nos abre nuestra condición de arrojados o *yectos* en el mundo. Así, se revela la facticidad, o sea, el mundo que es y tiene que ser; el desnudo *factum* de que el *Dasein* ya es y tiene que empuñar la existencia como una tarea o un quehacer. En esto consiste el carácter de carga que tiene la existencia para el *Dasein*.

El temple o estado de ánimo revela la condición del *Dasein*, cuyo ser él mismo tiene que ser existiendo, sin que se haya decidido previamente por este ser y sin que haya elegido las condiciones concretas de su existencia: sus capacidades orgánicas, psíquicas o sociales, o las condiciones históricas.

La facticidad significa lanzado o arrojado en el mundo con la responsabilidad de *tener que ser* asumiendo la existencia como una tarea.

En este estado de ánimo, el existente se remonta a su pasado más auténtico, a su situación originaria; se pone ante sí mismo en su desnudo ser-ahí. Y se siente en la más trágica soledad frente al mundo en que está arrojado, en la radical “desazón” de quien advierte que en el mundo no está en su casa, que el mundo es absolutamente extraño a su “propio” ser. Este estado revelador del ser “propio” del existente es la angustia.

Esta presencia angustiada del existente ante sí mismo en su soledad es, “ante todo y en general”, intolerable al hombre, y se resuelve en una “fuga” ante aquel sí mismo que angustia, un “apartamiento” del ser-ahí que a uno le es propio, un ocultarse a sí mismo. Esta es la caída en la existencia inauténtica; en ella el ser-ahí queda absorbido, “alienado”, en los entes.

El capítulo *La caída* abordará la mirada heideggeriana del “hombre”.<sup>21</sup>

Finalmente, en las conclusiones se dará cuenta de las semejanzas como así también de los francos desencuentros habidos entre los tres pensadores, intentándose, a partir de las obras de E. Albizu, *Hegel y Heidegger. Las fronteras del presente filosófico* y de G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, buscar conceptos que los involucre y sean, a la vez, capaces de contener a los tres filósofos más allá de sus divergencias.

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

---

<sup>21</sup> Se seguirá el texto en alemán *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübinga, 1977, y *El ser y el tiempo*, en la traducción de José Gaos, México, FCE, 1997.

## El hombre alienado



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR



## • La inversión marxista de la metafísica hegeliana

Si bien para Marx la historia humana no es un proceso progresivo de emancipación, como en Hegel, sino el descenso del hombre en la *alienación*, sin embargo, como dijimos en la *Introducción* a este trabajo, se halla atrapado en la metafísica a la que cree combatir. Por ello, veamos primero la oposición de Marx a Hegel.

En Hegel, el sistema se despliega en tres momentos: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La lógica se hace naturaleza y la naturaleza espíritu. En ese despliegue imponente, dialéctica y sistema se implican mutuamente.

De hecho, la *Fenomenología del espíritu* (1807) recoge en su desarrollo no sólo el largo proceso de la autoconciencia individual, sino también el camino filosófico de todo o casi todo lo que ha producido la cultura occidental: Grecia y Roma, paganismo y cristianismo, Edad Media y Renacimiento, Reforma e Ilustración, Romanticismo y Revolución Francesa.

Hegel asimila al individuo la totalidad de la experiencia histórica de la humanidad, levanta el yo individual a nivel del yo humano. El camino de esta progresiva forma de conciencia pasa por lo que el filósofo denomina “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.<sup>1</sup>

Su obra da vida filosófica al tipo humano del *Fausto* de Goethe con su insaciable sed de saber:

“Lo que entre toda la humanidad se ha repartido,  
quisiera gozarlo dentro de mi yo íntimo,  
apresar con mi espíritu lo más alto y más profundo,  
hacer que el bien y el dolor de la humanidad se eleven en mi pecho:  
dilatarse así mi yo hasta aquel yo suyo”.

La experiencia avanza a partir de contradicciones sufridas dramáticamente por los hombres y superadas luego en una lógica de la oposición. Una experiencia vivida hasta el fondo lleva a su contrario. De ahí la necesidad de pasar por lo que Hegel llama alienación. Para hacer luz en sí misma, la conciencia ha de oponerse a algo, experimentarse como “ajena” y “extraña” a sí misma. La experiencia de la conciencia se hace a golpes de sucesivas alienaciones.

---

<sup>1</sup>Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1966, pág. 23.

Sin oposición a lo otro no hay reflexión y sin reflexión no hay conciencia. Este es el sentido primario de la ecuación hegeliana: substancia=sujeto. Lo que los filósofos han pensado por substancia carece de conciencia, pero por el juego de estas sucesivas contradicciones la substancia se hace sujeto.<sup>2</sup>

Hegel ha elevado así a categoría filosófica al otro personaje del *Fausto* goethiano, a su misma sombra o *alter ego*, el astuto Mefistófeles, quien dice de sí mismo:

“Yo soy el espíritu que siempre niega,  
y con razón, ya que todo lo que existe  
merece ser destruido”

o, en otro pasaje:

“Una parte de aquella fuerza  
que siempre quiere el mal y siempre hace el bien”

En clave gnoseológica, el tema de la *Fenomenología* es el de la relación de la conciencia con su objeto. Esta relación no es meramente contemplativa: es activa y transformadora.

La conciencia en Hegel es el deseo de ser reconocida por otra conciencia, lo que lleva consigo, fatalmente, un conflicto de deseos, es decir, el choque y el enfrentamiento de dos conciencias, en el que está en juego lo más profundo del hombre: la angustia ante la muerte, la libertad, el trabajo, el nacimiento de la filosofía y de la religión.

Pero en Hegel la dialéctica, como movimiento del pensamiento, responde al movimiento mismo de la realidad y ésta designa en último término al espíritu absoluto.

Esto es lo que Marx se resiste a aceptar. La simple mención de espíritu absoluto le huele a mística, sin embargo no va a desdeñar la dialéctica, aunque con algunas modificaciones.

El propio Marx se refiere a ella en un texto de *El Capital* (1867): “Mi método dialéctico difiere del hegeliano no sólo por sus fundamentos sino porque le es exactamente opuesto. Para Hegel el movimiento del pensamiento, que llegará a transformarse en un sujeto autónomo llamado idea, es el demiurgo de lo real, lo cual es sólo su manifestación exterior. Para mí, por el contrario, el pensamiento no es más que lo real transportado y transpuesto en el cerebro del hombre. El aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana ya lo critiqué hace cerca de treinta años, en una época en que esta dialéctica estaba a la orden del día ... Pero la mistificación que caracteriza la

<sup>2</sup> Véase Ricoeur, Paul, *Hegel aujourd'hui*, Seuil, París, 1983, pág. 338 y siguientes.

dialéctica de Hegel no impide que éste haya sido el primero en exponer con profundidad y de manera consciente las formas generales del movimiento dialéctico. En Hegel la dialéctica sigue un movimiento de arriba hacia abajo. Hay que volver a ponerla sobre su base para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística”.<sup>3</sup>

La pregunta entonces es la siguiente: ¿Qué queda del sistema de Hegel, si se le amputa el momento de la lógica, es decir, la idea absoluta en su movimiento autónomo? Quedan en pie el *hombre* y la *naturaleza* en sus relaciones dialécticas mutuas. El hombre como ser de necesidades a escala material, que encuentra en la naturaleza el elemento de su satisfacción y que se relaciona activamente con ella mediante el trabajo. Este es, en efecto, el núcleo central del pensamiento de Marx, tal como lo expone en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. Conviene destacar que esta concepción incluye ya su punto de vista sobre la historia: “El hombre real, en carne y hueso, acampado sobre la tierra sólida y bien redonda, el hombre que aspira y espira todas las fuerzas de la naturaleza”.<sup>4</sup> Pero este hombre no es el individuo aislado sino el ser genérico y social, el hombre original conforme a su esencia social. El trabajo que lo une con la naturaleza, lo une al mismo tiempo con los otros hombres. Se forma así un entramado dialéctico, hombre, naturaleza, sociedad, cuyo elemento mediador y cimentador es el trabajo. En estas relaciones dialécticas originarias se introduce, sin embargo, un elemento perturbador. El egoísmo de los intereses privados induce a determinados hombres a apoderarse de una parcela de la naturaleza y de los instrumentos de trabajo. La propiedad privada invierte, así, el sentido que la historia tenía en Hegel. Esta deja de ser ascendente para convertirse en descendente. El hombre ya no es, como en Hegel, un hombre que ha de hacerse y acabarse pasando por las mediaciones de la historia. Es un hombre que, por el contrario, estas mediaciones han ido sucesivamente destruyendo. Lo que en Hegel eran las etapas de la sucesiva reconquista del hombre: derecho, propiedad, Estado, arte, religión, filosofía, se convierten en Marx en etapas de su progresiva *alienación*. Por eso, para recobrar al hombre originario, hay que dar vuelta al sistema.

La senda que siguen las obras tempranas de Marx es un progreso que tiende a caracterizar qué es “lo real”.

La ideología alemana a la que Marx se opone es la ideología de Feuerbach y de los demás jóvenes hegelianos.

La lucha contra la heteronomía de la conciencia, y a favor de su autonomía, que comenzó con Kant, encuentra su culminación aquí, en la filosofía de Feuerbach, y pertenece pues al mismo círculo que la filosofía kantiana.

---

<sup>3</sup> Marx, K., *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1970, pág. 20.

<sup>4</sup> Marx, K., *Ökonomisch philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (ÖphM)* (*Werke, Ergänzungsband Erster Teil*), pág. 577. *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de W. Roces, Madrid, Alianza, 1968, pág. 116.

Recordemos que para Feuerbach, el ser humano como ser de la especie es infinito, en tanto que los individuos son sólo sus expresiones finitas. Feuerbach reunió y concentró en el concepto de ser humano el conjunto de todos los predicados de perfección, conjunto que es, al mismo tiempo, un sujeto que se afirma a sí mismo. Según podemos verlo, esta caracterización no dista mucho del *Geist* hegeliano. Sin embargo, la presentación de Feuerbach es un poco más ambigua que lo que ese cuadro representa. En realidad, Feuerbach vacilaba entre un superidealismo concentrado en el ser humano y una forma de materialismo filosófico. Por ejemplo, cuando Feuerbach dice "*Der Mensch ist was er isst*", el juego de palabras con los verbos *ist* e *isst* —es y come— pone el acento en la condición materialista, "el hombre es lo que come". No obstante, el hombre como ser de la especie es también lo real infinito. De manera que en Feuerbach el ser humano es, a veces, un dios y otras un ser vivo que come.

Veásmolo más detalladamente. La crítica que Feuerbach lleva a cabo al sistema hegeliano se realiza en dos frentes complementarios: el método y el contenido.

Comencemos por el primer frente. El centro del método hegeliano residía en la mediación del concepto. De concepto en concepto, Hegel llevaba a cabo la mediación entre pensamiento y realidad. Al final, el pensamiento se había apropiado totalmente de la realidad. El sujeto coincidía con la sustancia y la sustancia con el sujeto. Feuerbach pretende acabar con esa dualidad de concepto y realidad. Según Feuerbach, la primacía del concepto lleva consigo un cortocircuito entre conocimiento y sensibilidad. "La filosofía hegeliana se ve afectada del mismo reproche de un hiato sin solución de continuidad con la intuición sensible".<sup>5</sup> En Hegel falta la inmediatez de la sensación: incluso lo sensible y material es visto a través del concepto. El sentido es para Hegel lo que en política había sido el menospreciado tercer estado: se pasa simplemente por alto. Feuerbach, en cambio, quiere devolverle el rango que le corresponde. Hay que entender la realidad sensiblemente, no conceptualmente.

Este primer reproche se acompaña inmediatamente de un segundo. Al centrar su método en el concepto, Hegel lo hacía sobre un acto de abstracción y, con ello, se alejaba, según Feuerbach, peligrosamente de lo real. "Abstraer es poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del pensamiento. Al fundar todo su sistema sobre actos de abstracción, la filosofía de Hegel ha alienado al hombre de sí mismo. Identifica bien aquello que separa, pero de un modo que comporta a su vez la separación y la mediación. Falta, pues, a la filosofía de Hegel la unidad inmediata, la certidumbre inmediata, la verdad inmediata".<sup>6</sup> Para Feuerbach, esta inmediatez se da sólo en la intuición sensible. En ella, el conocimiento entra en contacto directo con las cosas. La búsqueda de la inmediatez del conocimiento conduce a Feuerbach a establecer la primacía de la certeza sensible. Sólo ella, sobre todo cuando va acompañada del amor,

<sup>5</sup> Feuerbach, L. A., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. de E. Subirats, Barcelona, Labor, 1976, pág. 111.

<sup>6</sup> Idem., pág. 127.

el verdadero argumento ontológico, como apunta Feuerbach, “garantiza la existencia del objeto fuera de nuestra cabeza”.<sup>7</sup>

Sin embargo, Feuerbach concibe la intuición sensible penetrada desde el primer momento por el pensamiento que, a su vez, la alarga y prolonga. Pero aún así, se ha realizado una radical inversión de Hegel. Lo que en la *Fenomenología* era el conocimiento más pobre e indigente se convierte ahora en el más rico. El centro de la filosofía no es ya el sujeto autoconsciente sino el sujeto sentiente. El idealismo racionalista de Hegel se ha convertido en un realismo de la sensibilidad, un realismo naturalista. Y, así, Feuerbach se opone de manera tajante al predominio hegeliano del espíritu. En el pensamiento de Hegel se afirmaba la identidad de cuerpo y alma, pero se daba un desplazamiento hacia la primacía del espíritu. Feuerbach pretende ahora hacer lo contrario. “Por mucho que el espíritu informe y determine el cuerpo, y que la vocación espiritual del hombre pueda influir en su forma de vida, no hay que olvidar que el espíritu ya ha sido determinado por el cuerpo antes de que el espíritu conscientemente lo determine”. El propio Feuerbach lo ha expresado en esa afirmación tajante, con la cual sólo pretende subrayar provocativamente la primacía de la realidad sensible y concreta: “El hombre es lo que come”.<sup>8</sup>

En otras palabras, para Feuerbach no es el pensamiento el que fundamenta el ser del hombre, sino el ser del hombre el que fundamenta su pensamiento. Sin embargo, no hay hombre sin pensamiento, como no hay hombre sin conciencia. Feuerbach no niega esta diferencia sino que la afirma paladinamente, aunque para explicarla después en función de su materialismo de base. Se trata de un materialismo con espíritu. “El materialismo sin espíritu dice: el hombre se distingue del animal sólo por la conciencia. El materialista no se da cuenta de que en el hombre ha tenido lugar un cambio cualitativo de todo su ser”.<sup>9</sup> El materialismo es para Feuerbach el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre, pero no es lo que forzosamente tiene que ser para los materialistas clásicos: el edificio mismo. Feuerbach está de acuerdo con los materialistas mirando hacia atrás, pero no lo está mirando hacia delante.<sup>10</sup>

A esta inversión del método de Hegel sigue la inversión del contenido. Feuerbach no se cansa de repetirlo: la filosofía de Hegel es una teología solapada. “Quien no renuncia a la filosofía hegeliana no se despegas de la teología. La teoría de Hegel de que la realidad es puesta por la idea, no es más que una expresión racional de la doctrina teológica que dice que la naturaleza ha sido hecha por Dios”.<sup>11</sup> La relación del pensamiento hegeliano con la teología es tan esencial que coincide con los tres

---

<sup>7</sup> Idem., pág. 121.

<sup>8</sup> Idem., pág. 120.

<sup>9</sup> Idem., pág. 127.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Feuerbach, L. A., *La esencia del cristianismo*, trad. de J. L. Iglesias, Salamanca, Sígueme, 1975, pág. 58.

momentos de su dialéctica: afirmación, negación, negación de la negación. “El secreto de la dialéctica hegeliana no consiste más que en negar la teología en nombre de la filosofía, para negar enseguida la filosofía en nombre de la teología. La teología es, pues, el comienzo y el fin: en medio se encuentra la filosofía que niega la primera posición, pero la teología es la negación de la negación. Al principio se pone todo al revés, pero es para volverlo a poner todo enseguida en su lugar, como antes, igual que en Descartes”.<sup>12</sup>

Feuerbach apunta con ello a la ambigüedad de la teoría hegeliana del espíritu absoluto. En Hegel la interiorización de lo absoluto se da de la mano con la absolutización de la conciencia humana. Dios no es Dios sino en tanto que se sabe a sí mismo, y Dios se sabe a sí mismo en el hombre, del mismo modo que el hombre se sabe a sí mismo en Dios. De ahí, para Feuerbach, el híbrido de una “mística racional”, en la que no se sabe, en última instancia, a quién se está adorando en esta pretendida “autoconciencia de Dios” que constituye la conciencia humana. No se sabe si hay que interpretar ese genitivo como objetivo o como subjetivo. Feuerbach decide cortar el nudo gordiano. La conciencia del hombre no es la autoconciencia de Dios, sino al revés, la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre. “Dale la vuelta y tendrás la verdad: el saber del hombre acerca de Dios no es sino el saber que el hombre tiene de sí mismo”.<sup>13</sup>

Basta invertir el planteamiento de Hegel, “convertir el predicado en sujeto y hacer de este sujeto el objeto y el principio para tener la verdad develada, pura y desnuda”.<sup>14</sup> Y esta verdad reza entonces así: “La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre”.<sup>15</sup> La historia hegeliana del espíritu se inclina del lado del sujeto humano. Su contenido real es el desarrollo de la conciencia humana, la expresión no ya del devenir de Dios, sino del devenir del hombre. El antiguo sujeto, el hombre, al que se transfieren aquellos predicados que la teología y la misma filosofía hegeliana ponían en el haber del espíritu absoluto.

La inversión metodológica de Feuerbach había reivindicado como actividad humana lo que antes fuera concebido como el poder de lo divino, pero esta actividad humana sigue siendo aún un producto de la conciencia o del pensamiento. El mismo Marx realiza otra *inversión* —de índole metodológica— para establecer que la fuente verdadera de la actividad humana es la *praxis* y no la conciencia.

Los jóvenes hegelianos, y el propio Marx de los *Manuscritos*, habían tratado la conciencia como el centro de la actividad humana y, asimismo, como el punto de referencia de toda la existencia, aunque en el caso particular de Marx, ya habla del

---

<sup>12</sup> Idem., pág. 70.

<sup>13</sup> Idem., pág. 88.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Idem., pág. 101.



individuo vivo. En efecto, la conciencia es la que puede sufrir un extrañamiento en el hombre real.

La posición de Marx comienza a ser un desafío al idealismo de los jóvenes hegelianos, pero, asimismo, aún no ha llegado el momento en que fuerzas anónimas —clase, capital— pasen a ser agentes activos de la historia.

Marx se sitúa en esta obra entre una perspectiva objetivista y una perspectiva abiertamente idealista. Individuos reales enajenados en sus condiciones materiales configuran una compleja noción, donde ambos términos se hallan unidos, como veremos en este capítulo *El hombre alienado*.

### • El trabajo de la crítica

Marx fue ante todo un pensador crítico. La crítica constituye la forma específica de su pensamiento. Sus obras, desde sus primeros ensayos hasta *El Capital*, llevan en el título o en el subtítulo la palabra “crítica”. Este aspecto crítico de su pensamiento, su carácter de correctivo de los defectos de la sociedad occidental de su tiempo, constituye un aporte sumamente valioso.

Marx comparte este talante crítico con sus compañeros de la izquierda hegeliana. Cuando Marx se incorpora a la filosofía, hacía pocos años que Hegel había muerto. La pregunta que flotaba en el ambiente era más o menos ésta: ¿Cómo se puede seguir filosofando después que Hegel lo ha dicho todo o casi todo, y ha mostrado con su pensamiento que la historia del hombre occidental está llegando a su plenitud? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la crítica. Se puede hacer crítica, no *de* Hegel sino *con* Hegel. Se puede usar el arma de la crítica para socavar el orden existente. Hegel, en efecto, no formuló, como creía, la autoconciencia de un mundo racional, sino las aspiraciones racionales de un mundo irracional. El principio: “Todo lo racional es real y todo lo real es racional” es interpretado en el sentido del “deber ser”. Lo real ha de hacerse racional, cuando un número suficiente de hombres tengan conciencia de su irracionalidad. “En lucha contra este estado de cosas —escribe Marx en uno de sus primeros ensayos— la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí, sino un arma. Su objeto es su enemigo, al que no trata de refutar sino de destruir... Hay que hacer que la opresión real resulte más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer que la vergüenza resulte más vergonzosa...”<sup>16</sup>

Marx se lanza a este programa de reforma de la conciencia, pero pronto se da cuenta de su carácter idealista. Los hombres no cambian por el hecho de que cambien las ideas. Es al revés: para cambiar las ideas hay que cambiar a los hombres. Y para ello hay que transformar el subsuelo, la realidad socioeconómica donde se asientan sus pies. Marx transporta la crítica del plano de la teoría, de la comprensión especulativa

---

<sup>16</sup> Marx, K., *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, ob. cit., pág. 6.

del mundo, al de la *praxis*, para convertirla en instrumento privilegiado de transformación de la realidad social existente.

La crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach es considerada por Marx como formando parte del pensamiento idealista. En este sentido, la autoconciencia es portadora de todos los predicados desarrollados por la cultura y, en especial, por la religión. Marx no comulga con el tipo de ateísmo propugnado por Feuerbach. En *Miseria de la filosofía*,<sup>17</sup> Marx afirma que en Feuerbach todo se da en el terreno de la conciencia: su alienación tanto como su emancipación, reforzándose la afirmación kantiana y fichteana de la autonomía de la conciencia.

En efecto, a partir de Kant, los fines supremos de la razón no son sólo fines de la razón, sino que, al postularlos, la razón no hace otra cosa que postularse a sí misma. En los fines de la razón, ésta se toma a sí misma como fin. Por lo tanto, hay intereses de la razón, pero, además, la razón es el único juez de sus propios intereses. Los fines o los intereses de la razón no son materia de juicios ni de experiencia, ni de ninguna otra instancia externa o superior a la razón. Kant rechaza, en este sentido, tanto las decisiones empíricas como los tribunales teológicos.

La afirmación de que el ser humano es la medida de todas las cosas (en contra de toda heteronomía) es central.

Pareciera que la conciencia tiene un poder casi divino, hallándose su autonomía prometeica en la cúspide del sistema filosófico. Por eso para Feuerbach toda heteronomía de la conciencia se convierte en alienación lisa y llana. De allí que Marx se pregunte cómo una conciencia que se afirma a sí misma puede perder o enajenar su propio control. Más aún, cómo puede volver a recuperarlo una vez que lo ha perdido.

El concepto de crítica es un concepto que está presente en toda la obra de Marx; lo utilizó en todos los momentos de la evolución de su pensamiento para designar su actividad específica.

Por su parte, la crítica que se lleva a cabo en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 representa la figura más sistemática de la crítica antropológica, realizada por Marx en los textos del período 1843-1844.

Tratemos de definir esta crítica por la respuesta a tres preguntas:

- ¿Cuál es el objeto de esta crítica?
- ¿Cuál es el sujeto, es decir, quién hace la crítica?
- ¿Cuál es su método?

Toda la crítica consiste en la manera en que se anudan los tres términos: el sujeto, el objeto y el método.

---

<sup>17</sup> Cf. Marx, K., *Miseria de la filosofía*, trad. de D. Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1969.



Hablemos primero del objeto: ¿de qué se trata? Se trata de una experiencia cuyo sujeto es la humanidad. La humanidad realiza esta experiencia desde hace mucho tiempo, ciegamente, pero ahora estamos en el punto en que le es posible comprenderse a sí misma.

El *nosotros* representa la conciencia crítica, pues da cuenta de que llegó el tiempo en que esta experiencia llega a su término, que es el conocimiento de sí. Es la conciencia privilegiada en la cual esta experiencia se torna clara para sí misma, o más precisamente, es la palabra a través de la cual se expresa el lenguaje en el que esta experiencia humana conoce por fin su verdad.

El método significa, entonces, declarar y explicar a la vez. Esto quiere decir que la exposición de los hechos *por lo que son*, que la exposición de la experiencia humana tal como se da ya es su explicación. Basta con que sea aprehendida la palabra que formula esos hechos (lo que Marx llama los *pecados* de la humanidad). La formulación de esos hechos es ya su conocimiento, y éste los suprime como pecados, en la medida en que lo que los constituía como pecados era precisamente el no ser conocidos, el ser una experiencia ciega.

La explicación, por lo tanto, no pertenece en lo fundamental a un orden distinto que el enunciado, el testimonio. Pero, ¿qué es lo que constituye ese texto, ese enunciado? Lo que lo constituye es el estar tejido por contradicciones. Es decir que la forma en que la experiencia humana da a conocer su desarrollo es la de la contradicción. Cada esfera de la experiencia humana (política, religiosa, moral, económica, etc.) presenta cierta cantidad de contradicciones. Esas contradicciones son sentidas por los individuos en “las luchas y aspiraciones de nuestra época”, en palabras de Marx.

El papel de la crítica es *explicitar la contradicción*, declararla por lo que es. Pero ¿en qué se diferencia la crítica del enunciado común? En que ella percibe que detrás de esas contradicciones existe una contradicción más profunda, tal como la expresa el concepto de *alienación*.

Nos dice E. Albizu en su obra *Hegel y Heidegger. Las fronteras del presente filosófico* que “el nexo alienación-extrañamiento es muy complejo. Hegel piensa que la alienación —sobre todo por razones de presión política— coloca al sujeto en una extrema autonegación, a partir de la cual sólo cabe el regreso intensificante del espíritu, o bien otro plano que se comporta como metadiscurso o metalenguaje respecto del anterior (de la efectiva alienación del individuo). Extrañamiento es así el momento en que la alienación da acceso a ese plano metadiscursivo...”

“Marx piensa en la alienación del productor de la esencia humana —el trabajador— por alienación del trabajo —presión socio-económica—, causa por la cual el mundo y sus objetos se tornan extraños al trabajador, de modo que el extrañamiento de éste es la cumbre de la alienación, su cumplimiento como meta irreversible. Sólo la

transformación total de las condiciones de trabajo puede llevar a que se eliminen alienación y extrañamiento”.<sup>18</sup>

Por lo general, el complejo alienación/extrañamiento es descrito de la siguiente manera: el sujeto, el hombre, expresa los predicados que constituyen su esencia en un objeto exterior. En la fase de la alienación, ese objeto se enajena. La esencia del hombre pasó a ser ajeno. A su vez, ese ser ajeno —que sólo está constituido por la esencia alienada del hombre— se ubica como verdadero sujeto, y el hombre pasa a ser su objeto.

En la alienación, el ser propio del hombre existe en la forma de su ser ajeno; lo humano se da en la forma de lo inhumano, la razón bajo la forma de la no-razón.

Esta identidad de la esencia del hombre y de su ser ajeno es lo que define la situación de contradicción. Esto implica que la contradicción se basa en la escisión de un sujeto consigo mismo. Lo que es capital para seguir toda la articulación del discurso crítico es precisamente que la contradicción sea *escisión*.

En la experiencia, no obstante, la estructura de la contradicción no se da, no aparece en su real dimensión. En efecto, la consecuencia de la escisión del hombre con su esencia es una división. Las diferentes esferas de manifestación de la experiencia humana —esferas que corresponden a los distintos predicados de la esencia humana— adoptan cada una, una realidad autónoma. Por ello, la contradicción se presenta siempre como contradicción en el interior de una esfera particular. Todo enunciado de la contradicción que se atiene a esta forma particular es un enunciado unilateral, parcial. El trabajo de la crítica es elevar la contradicción particular a su *forma general*.

La crítica encuentra ese sentido humano cuya *manifestación* es la contradicción particular, deslindando la forma general de la contradicción: la relación entre los dos términos cuya escisión es planteada en la contradicción.

A través de los ejemplos precedentemente citados, vemos que el discurso crítico es:

- explicitación del sentido profundo de la contradicción;
- redescubrimiento de la unidad originaria.

Esta unidad originaria es la unidad de un sujeto y su esencia. Lo que en la crítica feuerbachiana define el concepto de *verdad* es justamente esta unidad del sujeto *hombre* y su esencia.

Este concepto de verdad nos permite situar el discurso opuesto al discurso crítico, que es el especulativo. Este es caracterizado por Marx como un discurso abstracto. Y este concepto de *abstracción*, en la crítica antropológica, es el lugar de un

<sup>18</sup> Albizu, Edgardo, *Hegel y Heidegger. Las fronteras del presente filosófico*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2004, pág. 256.

equívoco fundamental: designa al mismo tiempo un proceso que tiene lugar en la realidad y la marcha propia de cierto tipo de discurso.

En efecto, abstracto es tomado aquí en el sentido de *separado*. La abstracción (la separación) se produce cuando la esencia humana está separada del hombre, sus predicados fijados en un ser ajeno. La especulación parte de esa abstracción, de esa separación de la unidad originaria. En ese estado, el predicado existe separado del sujeto. Pero esta escisión de la unidad originaria al mismo tiempo es constitución de una nueva unidad, en beneficio de ese ser ajeno en el que está alienada la esencia del sujeto. Esto es lo que permite ubicar el predicado como el verdadero sujeto. Así es como los teólogos, partiendo de la división entre el hombre y su esencia alienada en Dios, hacen de Dios el verdadero sujeto, del mismo modo, la filosofía especulativa — la filosofía hegeliana — parte del pensamiento separado de su sujeto, el hombre, para hacer de él la Idea abstracta, verdadero sujeto de la experiencia. Así leemos en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de Feuerbach: “En Hegel, la esencia de Dios no es nada más que la esencia del pensamiento o el pensamiento separado por abstracción del yo pensante. La filosofía de Hegel hizo del ser subjetivo pero pensando sin el sujeto y por consiguiente representado como un ser distinto de él, ser divino y absoluto del pensamiento”.<sup>19</sup> En la Tesis 20 del mismo trabajo, Feuerbach caracteriza la abstracción como alienación: “Abstraer es poner la esencia de la naturaleza fuera de ella, la esencia del pensamiento fuera del acto de pensar. Al fundar todo su sistema en esos actos de la abstracción, la filosofía de Hegel alienó al hombre de sí mismo. Esta identifica bien lo que separa, pero en un modo que a su vez también implica la separación y la mediación”.

Para resumir estas consideraciones sobre el concepto de crítica —vinculado al concepto de alienación—, deslindaremos los tres tipos de discursos posibles respecto de ella:

- un discurso que se atiene al nivel de los *fenómenos*, discurso unilateral que no capta más que un aspecto particular de la contradicción.
- dos discursos que se atienen al nivel de la esencia: el discurso crítico o desarrollo de la esencia verdadera y el
- discurso especulativo o desarrollo de la esencia falsa.

En un pasaje de los *Manuscritos*, Marx empieza distinguiendo a Feuerbach al afirmar que este filósofo “...es el único que tiene una relación seria, crítica con la dialéctica hegeliana”.<sup>20</sup> Su gran aporte consiste en “haber establecido el verdadero materialismo y la verdadera ciencia”, y en consecuencia, en “haber dado la prueba de que la filosofía no es sino la religión traducida en pensamiento y desarrollada con el pensamiento y de que, por lo tanto, ha de ser igualmente considerada como otra forma de existencia de la alienación de la esencia del hombre”.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Feuerbach, L. A., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, ob. cit., pág. 161.

<sup>20</sup> Marx, K., *ÖphM*, ob. cit., pág. 569; trad., pág. 109.

<sup>21</sup> Idem., pág. 569; trad. 109.

No obstante, las críticas dirigidas a Feuerbach, Marx sigue manteniendo con este filósofo una relación ambigua. Así, puede constatarse a través de la descripción que Marx hace del concepto de ser humano, el cual es unas veces un individuo viviente y, otras, portador universal de todas las cualidades.

Esta conflictiva relación se hace patente sobre todo en los *Manuscritos*, donde Marx intenta suprimir las resonancias idealistas de Feuerbach, naturalizándolo. En este sentido, Marx afirmará que las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre los hombres entre sí son, a la vez, naturales y genéricas. Con ello, el hombre aún conservándose como ser natural, aparece, no obstante, como portador de lo universal.

Una de sus hipótesis clave es que la conciencia humana se objetiva, negándose a su vez en el producto que realiza. En efecto, siguiendo a Hegel, los hombres se producen como objetos. En virtud de la negatividad, el Espíritu en Hegel se diferencia y se objetiva a sí mismo, produciéndose como sí mismo. En Marx esta operación o proceso que conlleva objetivación y negatividad se va a identificar con el proceso de trabajo.

El pensamiento de Marx en los *Manuscritos* está teñido de influencias eminentemente hegelianas, pero también feuerbachianas. La siguiente cita así lo atestigua: “El logro sobresaliente de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final, la dialéctica de la negatividad como el principio motor y generador, consiste primero en el hecho de que Hegel concibe la autocreación del hombre como un proceso, concibe la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como superación (*Aufhebung*, supresión, superación) de esta alienación; en el hecho de que Hegel capta así la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo<sup>22</sup> como el resultado del propio trabajo del hombre. La orientación real, activa, del hombre respecto de sí mismo y que son suyos por pertenecer a la especie —algo que a su vez es sólo posible por la acción cooperativa de toda la humanidad como el resultado de la historia—, es, pues, sólo posible si el hombre trata esos poderes genéricos como objetos, y esto, para empezar, es a su vez posible en la forma del extrañamiento”.<sup>23</sup>

Marx reconstruye filosóficamente el concepto de trabajo, ya que para dar cuenta de la estructura del mismo, se reformulan conceptos como extrañamiento, objetivación (Hegel) y ser de la especie y poderes genéricos (Feuerbach).

Por el proceso de trabajo el ser de la especie se objetiva en un producto, en el que se reconoce. Este proceso de objetivación bajo determinadas condiciones puede conducir a la enajenación.

Según P. Ricoeur<sup>24</sup> en Marx reaparece un tema fundamental de la filosofía alemana: la idea de que el hombre puede vaciarse en algo diferente para luego volver a

<sup>22</sup> El verdadero, porque se trata del hombre real.

<sup>23</sup> Marx, K., *ÖphM*, ob. cit., pág. 549; trad., pág. 76.

<sup>24</sup> Cf. Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 76.

sí mismo. Este tema puede rastrearse desde Marx, a través de Hegel, hasta, por lo menos, la época de los místicos alemanes, tales como Jakob Boehme.<sup>25</sup>

Lo que Marx llama “tratar esos poderes genéricos como objetos” implica la continuación de una línea de la historia filosófica alemana: el vaciarse uno mismo para reafirmarse a sí mismo es una función creadora. La continuidad y la discontinuidad de Marx respecto de sus antecesores intelectuales son, pues, sumamente significativas, afirma Ricoeur.

La estructura subyacente de la relación de los seres humanos con su trabajo, con los productos de su trabajo, con la actividad del trabajo, con los otros trabajadores y con el dinero que priva a los individuos de la significación de su trabajo, es descrita en términos de objetivación, realización, alienación y extrañamiento.

Podríamos decir a modo de preámbulo que hallamos en los *Manuscritos* una metafísica de lo universal procedente de Hegel junto a una visión humanista del ser de la especie, procedente de Feuerbach, a lo que se agrega la problemática marxista de los seres humanos concebidos como trabajadores enajenados en su trabajo.

Nos concentraremos ahora en el *Primer Manuscrito* de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, sobre todo en la sección titulada “El trabajo enajenado”.

### • El trabajo enajenado

El concepto de *trabajo* es central en la teoría de Marx. En efecto, el trabajo es el factor que constituye la mediación entre el hombre y la naturaleza; el trabajo es el esfuerzo del hombre por regular el metabolismo con la naturaleza. El trabajo es la expresión de la vida humana y a través del trabajo se modifica la relación del hombre con la naturaleza, de ahí que mediante el trabajo, el hombre se modifique a sí mismo.

Podríamos decir que en los *Manuscritos* el trabajo humano se vierte en una entidad ajena y extraña a él: la propiedad privada o, más específicamente, el capital, que adquieren dimensiones casi sobrenaturales. La esencia subjetiva del trabajo se pierde ante un poder que parece gobernar la existencia humana. El concepto de inversión echa sus raíces en la categoría feuerbachiana de vaciamiento del individuo en lo divino, por ello, el poder ajeno del dinero adquiere por momentos un aura sobrenatural.

<sup>25</sup> Jakob Boehme (1575-1624) desarrolló su pensamiento en una corriente coincidente con Meister Eckhart. Boehme parece anticipar las especulaciones fundamentales del idealismo alemán, sobre todo la dialéctica hegeliana. Para Boehme, el mundo es el reflejo de la autogeneración de Dios, el cual no es un ser estático, sino una voluntad dinámica que se manifiesta y autodespliega en una serie de etapas que recuerdan la dialéctica hegeliana de la Idea. (En *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang*, 1612.)



“El trabajo enajenado” (“*Die entfremdete Arbeit*”) es la primera sección que encontramos en el *Primer manuscrito*, donde *entfremdete* se ha traducido como enajenado, extrañado<sup>26</sup>. *Entfremdete* es una de las dos palabras claves del texto, siendo la otra *entäuBerte*, que se ha traducido por el vocablo alienado<sup>27</sup>. *Entfremdung* y *EntäuBerung*, extrañamiento y alienación, están usados por Marx como términos sinónimos. Ambos se oponen a objetivación (*Vergegenständlichung*), en tanto transformación en un objeto, y que, como veremos, es el proceso “natural” que Marx desea recobrar.

Marx emplea el término alemán *Voraussetzungen* (supuestos, hipótesis) para dar cuenta de que parte de premisas de la economía política,<sup>28</sup> siendo éste el método que sigue, y nos dice al respecto que si bien la economía política “parte” de la propiedad privada como “de un hecho” (*das Faktum*) y expone su “proceso material” por medio de “fórmulas generales y abstractas”, que tienen “valor de leyes”, sin embargo, sus argumentaciones son arbitrarias, en el sentido de que no indican su “necesidad”. Podríamos decir que en la obra del joven Marx se da cierta complementariedad entre dos universos conceptuales: así como la economía funda las orientaciones de su filosofía, del mismo modo la metafísica alemana invade la propia pintura que hace del proceso económico.

Marx les reconoce a los economistas clásicos un descubrimiento sustancial: la riqueza se crea, no por la fertilidad del suelo, como habían sostenido los fisiócratas, sino por el trabajo humano.

Para Marx, este *Faktum* de la economía política implica varias consecuencias ya identificadas por Adam Smith. Primero, la agricultura es ahora una parte de la industria. El suelo es productivo sólo porque se le aplica el trabajo humano. La productividad se mide en términos de trabajo incorporado y no ya por la fertilidad del suelo, por ejemplo. A esto se agrega una segunda consecuencia, ya que con el alza del lucro del capital, las utilidades de la tierra como tal desaparecen. La tercera consecuencia es que la tierra se convierte en una forma de capital, desapareciendo el valor de la tierra como tal; su valor es un caso particular de capital.

En el *Tercer manuscrito* Marx caracteriza esta transformación que se dio en relación a la tierra como la universalización de la propiedad privada.<sup>29</sup> Esto no significa que todo el mundo se convierta en propietario, sino que la propiedad privada se universaliza en el sentido de que todas las diferentes clases de propiedad se hacen ahora abstractas. La propiedad rural se convierte en una forma particular de la propiedad privada universal.

<sup>26</sup> El infinitivo en alemán es *befremden*=extrañar

<sup>27</sup> El infinitivo en alemán es *veräuBern*=alienar

<sup>28</sup> Idem., pág. 557; trad. pág. 106.

<sup>29</sup> Idem., pág. 580; trad. pág. 132.